Dp. 2619 1934

PIERO MARTINETTI

084 ϕ2619

MEISTER ECKART

Estratto dalla « Rivista di Filosofia » *Anno XXV - N. 2*
Aprile - Giugno 1934

Tip. Editrice G. BIANCARDI - LODI

UC 1141551
1 298128

PIERO MARTINETTI

MEISTER ECKHART

1. — Accanto alla corrente dualistica dei Catari viene alla luce nel XIII-XIV secolo — entro come fuori la chiesa — una corrente che tende alla formazione d'una nuova religione e che ha per cardine il concetto dell'unità di Dio e del mondo. Questa unità ha la sua sede in Dio come nell'anima, che nel suo essere vero è Dio stesso. Quindi la possibilità di innalzarsi a Dio senza mediatori e senza chiese. Questa corrente è d'origine neoplatonica e si riattacca attraverso Dionisio Areopagita e Scoto Erigena agli Alessandrini. Noi ignoriamo se le coincidenze con Scoto Erigena siano derivazioni o risalgano alle fonti comuni; ma la concordanza è tale che la prima ipotesi è molto più probabile. Chi ha dato a questa corrente religiosa l'espressione filosofica più alta è Meister Eckhart (1).

Eckhart nacque a Hochheim verso il 1260; entrato nell'ordine dei domenicani coprì elevate funzioni nel seno dell'ordine; passò l'ultima parte della vita a Colonia come professore nella scuola del suo ordine e come predicatore popolare. In questi

(1) L'esposizione presente è fondata specialmente sulle raccolte di PFEIFFER (1857) e di BÜTTNER (1910), la cui traduzione in tedesco moderno di una parte dei testi è senza dubbio l'opera più meritoria di tutta la letteratura eckhartiana. Si veda specialmente su Eckhart: CH. SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allemand au XIV siècle*, 1847 (p. 236-328); JUNDT, *Essai sur le mysticisme speculatif de M. Eckhart*, 1872; DENIFLE, *M. Eckheharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* (Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte, 1856 p. 417-652; 673-687; PAHNCKE, *Untersuch, zu d. deutschen Predigten M. Eckharts*, 1905; A. DANIELS, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift d. M. Eckhart*, 1923; G. THERY, *Ed. crit. des piéces relatives au procès d'Eckhart* (Archives d'hist. doct. et litt. du m. âge, 1926); G. THERY, *Le comment. de M. Eckhart sur le livre de la Sagesse* (id., 1928-1930); BUONAIUTI, *Il misticismo medioevale*, 1928, p. 130 ss.; GALVANO DELLA VOLPE, *Il misticismo speculativo di M. Eckhart*, 1930. Vi è in italiano un'eccellente traduzione (Bologna 1927) fatta sull'edizione del Büttner.

anni fu sottoposto a sospetti di eresia ed a persecuzioni; condannato da una commissione inquisitoriale, appellò al papa; morì poco dopo nel 1327. Molto probabilmente la persecuzione gli amareggiò gli ultimi anni e gli abbreviò la vita. Nel 1329 una bolla di Giovanni XXII condannava ventotto proposizioni di Eckhart come eretiche o sospette.

La conoscenza del pensiero di Eckhart era fino a questi ultimi tempi, senza discussione, cercata nelle reliquie dei suoi sermoni (in tedesco medioevale), giunti a noi in uno stato veramente lamentevole. Essi sono in primo luogo generalmente trascrizioni di uditori, delle quali Eckhart stesso in qualche punto degli scritti latini lamenta l'imprecisione: di più la proibizione degli scritti di Eckhart fece sì che essi ci pervennero o anonimi (in calce alle vecchie edizioni di Tauler) o sotto altro nome, mescolati con rielaborazioni, estratti ed opere estranee. Anche col sussidio degli scritti latini una separazione precisa e sicura degli elementi genuini non sarà probabilmente mai possibile. Nel 1886 la pubblicazione da parte di Denifle di estratti dalle opere latine di Eckhart da lui scoperte nella biblioteca di Erfurt sembrò dare un indirizzo totalmente diverso a questi studî. In ogni caso certamente essa diede un vivo impulso alle ricerche eckhartiane ed alla pubblicazione delle opere latine; e da queste sembrò venire alla luce un Eckhart diverso dalla rappresentazione tradizionale, un Eckhart scolastico, discepolo di S. Tommaso, figura insignificante nella storia del pensiero medioevale. Il tempo ha rimesso oggi molte cose al loro giusto valore: e se il Denifle dall'alto della sua erudizione paleografica e scolastica potè trattare con leggerezza eccessiva studiosi come Fr. Pfeiffer e W. Preger, noi possiamo oggi guardare con tranquillità alle sue pretese innovazioni: tanto più che egli stesso riconobbe più tardi come radicalmente errata la sua interpretazione della metafisica eckhartiana (1).

Ad ogni modo noi non possiamo oggi evitare la domanda preliminare: qual valore hanno gli scritti latini di M. Eckhart per un'esposizione del suo pensiero? Io sono convinto — ed a questa opinione si accostano oggi i più competenti conoscitori

(1) O. KARRER, *Meister Eckhart*, 1926, p. 367, nota.

della mistica eckhartiana (1) — che l'unica ricostruzione possibile deve ancora essere ricavata dai testi tedeschi editi dallo Pfeiffer (con i complementi di W. Preger, Spamer, Jostes, Ph. Strauch) e, date le loro condizioni, deve essere fondata prevalentemente su criterî interni, prendendo come punto di partenza gli elementi più sicuri (le proposizioni condannate nel 1329, il suo scritto giustificativo edito dal P. Daniels, i sermoni criticamente riconosciuti come genuini) (2). Non dobbiamo perciò meravigliarci se oggi la migliore esposizione filosofica di Eckhart è ancora quella di Chr. Schmidt (1847), anteriore di dieci anni alla stessa edizione dello Pfeiffer.

Che negli scritti latini e nel suo insegnamento Eckhart si attenesse al sistema tomistico è naturale: secondo le decisioni dei capitoli generali del 1278-9 e 1286 la dottrina tomistica era un obbligo per tutti i membri dell'ordine. Si aggiunga che Eckhart era un maestro dell'interpretazione allegorica: nei commenti alla Scrittura eccelle nel derivare dal testo una quantità di sensi spirituali reconditi; le verità più alte possono venir espresse allegoricamente, secondo Eckhart, in forme più semplici, accessibili ai volgari. Ed Eckhart doveva, almeno esteriormente, attenersi alla dottrina comune; in questa doveva essere preso, probabilmente anche secondo il suo pensiero, il punto di partenza; il proposito suo era di aprire agli eletti il senso secreto ed alto delle formule volgari. E questo è il suo procedere consueto sia nelle sue opere latine sia nelle sue prediche. Meno esplicitamente nelle prime, più invece nelle seconde, noi troviamo perciò accanto alle dottrine teologiche correnti una corona di spiegazioni, di accenni, in cui dall'involucro teologico si svolge un'elevata concezione ispirata al misticismo neoplatonico. Qui siamo dinanzi ad un dilemma. O la dottrina teologica è la vera dottrina di Eckhart ed allora bisogna con Denifle attribuire i suoi commenti mistici alle divagazioni d'una testa confusa; o la concezione mistica era per Eckhart l'interpretazione vera della

---

(1) M. PAHNCKE, o. c.; C. BAUMKER. *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1891, p. 136; PH. STRAUCH, *Meister-Eckart-Probleme*, 1912, p. 6 ss.

(2) Una ricostruzione ortodossa fondata specialmente sui testi latini è stata tentata ancora da X. de HORNSTEIN, *Les grands mystiques allemands du XIV siècle*, 1922 (p. 1-157) e da O. KARRER, o. c., ma senza successo.

dottrina teologica ed allora questa era per lui solo una veste exoterica senza importanza. Ma sulla decisione non può oggi, come si è detto, cadere alcun dubbio. Le spiegazioni e gli accenni si ordinano facilmente, per ogni lettore non prevenuto, in una profonda visione panteistica, che, se non è svolta in tutti i particolari, è disegnata con sicurezza nelle sue linee fondamentali; e, ciò che è più, questa dottrina è già stata ricavata dagli scritti latini e volgari di Eckhart per opera dei suoi avversari ed è perfettamente delineata nelle ventotto proposizioni condannate. Che Eckhart abbia creduto all'identità fondamentale delle due dottrine è certo; noi non possiamo dubitare della sincerità dei sui sforzi di appianare e di conciliare, come non dubitiamo della sincerità di Filone e di Origene, sebbene la loro ambigua posizione sia per noi altrettanto difficile da comprendersi. Che egli abbia anche cercato di lasciare nell'ombra i punti pericolosi o sospetti per motivi di difesa personale è comprensibile ed è umano; bisogna ricordare che intorno a lui ardevano i roghi dei « Fratelli del libero spirito ». Ma per tutto questo appunto non mi sembra sia possibile la minima esitazione. Io sono perfettamente convinto che l'elemento tomistico e scolastico degli scritti latini di Eckhart è per noi senza interesse; il testo latino ci presenta sempre solo un'attenuazione, un adattamento delle dottrine espresse nelle sue prediche volgari. Certo non è difficile fare di lui uno scolastico ed un ortodosso; ma questo è l'aspetto meno essenziale del suo pensiero. Egli operava con i concetti del suo tempo, che sono i concetti della scolastica; ma la visione che con essi costruisce non ha più nulla di comune con la scolastica.

2. — Eckhart non è un metafisico; il fine suo non è l'esplicazione delle cose, ma la salute, la liberazione. Egli non ha voluto erigere un sistema per i sapienti; ha voluto aprire anche ai semplici i secreti più alti delle cose divine e mostrare che i misteri della religione rivelata sono verità luminose che ciascuno trova in se stesso quando penetra nelle profondità del proprio spirito. Con tutto ciò egli ha creduto di poter conservare il contatto con la chiesa — illusione comune a tanti nobili spiriti; ha cercato di interpretarne la mitologia nel senso d'un elevato pensiero speculativo. Come Origene e Scoto Erigena egli sosti-

tuisce al dogma un sistema filosofico e riconosce nel dogma soltanto una figurazione esteriore che bisogna rispettare perchè è la verità delle intelligenze semplici, una verità che può essere svolta ed insegnata senza contraddire alla verità mistica, che ne è l'espressione più alta e più pura. La verità delle Scritture è data dall'interpretazione « parabolica »; e tuttavia esse hanno anche una verità storica e letterale (Rechtfert., p. 9, 27). La rivelazione interiore di Dio è ben più alta che qualunque rivelazione esteriore; la quale è per quelli che non possono elevarsi alla religione per forza propria (Pfeiffer, p. 498).

L'elemento storico tradizionale è evidentemente per Eckhart solo un imbarazzo; nel centro della sua dottrina non stanno Gesù e la chiesa, ma sta il dramma dell'anima e di Dio; nella cristologia, nella dottrina dei sacramenti è visibile lo sforzo di Eckhart per adattare la sua concezione speculativa alla tradizione. La vita e l'opera del Cristo diventano per lui un simbolo; Cristo è più un simbolo che un mediatore; il Dio di Eckhart non ha bisogno di mediatori. « Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam verificatur de omni bono et divino homine » (Artic. XII d. bolla di Giovanni XXII). La nascita esteriore di Cristo è il simbolo della nascita dell'eterno Cristo in noi; la sua morte è il simbolo della morte dell'uomo al mondo delle creature. La vera generazione del Figlio è per Eckhart la generazione interiore del Logos nell'anima divina; il figlio di Dio è stato generato spiritualmente nell'anima di Maria prima che nel suo corpo. Che cosa è veramente il Cristo storico per Eckhart? È difficile dirlo; e sembra che egli eviti di parlarne. Tutto quello che avviene nel mondo delle creature non tocca Dio; la stessa incarnazione e passione di Gesù hanno così poco toccato l'indifferenza di Dio come se non fossero mai avvenute (Pf. 487). Nel giudicare la concezione di Eckhart dobbiamo quindi sempre tener presente che egli si trova preso, come Origene, fra due esigenze: fra l'esigenza filosofica che gli fa considerare il dogma come una forma inferiore della verità speculativa e l'esigenza dogmatica per la quale egli è fermamente convinto che questa verità deve anche essere traducibile nelle formule tradizionali.

3. — Il cardine secreto di tutto il pensiero di Eckhart è il dualismo fra Dio e le creature, fra il regno di Dio e questo

mondo dove lo spirito è straniero. Egli deve conciliare questa sua posizione fondamentale con la dottrina della chiesa per cui Dio è il creatore di questo mondo; egli accetta il concetto ambiguo della creazione in quanto assume che ciò che vi è di reale nelle creature viene da Dio, anzi è Dio. Ma ciò non toglie il dualismo violento fra i due mondi. La creatura e Dio sono incompatibili: dove vi è Dio non vi è creature. Dio è l'essere assoluto, unico ed eterno, è l'attualità di tutte le forme, è il termine di tutte le aspirazioni; la creatura è un puro nulla: « omnis creaturae sunt unum purum nichil: non dico quod sint quid modicum vel aliquid sed quod sint unum purum nichil » (Artic. XXVI). Che cosa è che separa le creature e le erige in una molteplicità? Il nulla. Che cosa è che arde nell'inferno? È il nulla delle creature, è la separazione da Dio, è ciò che costituisce la creatura. Perchè Dio è Dio? Perchè è senza creature. È per una specie di perversione che l'anima, la quale è di natura divina, si volge verso le creature. A questa dualità corrisponde nell'uomo il dualismo dell'uomo esteriore, dell'uomo carnale che nn istinto diabolico attira sempre verso ciò che è perituro e dell'uomo spirituale, interiore, che aspira costantemente verso il divino e l'eterno.

Il concetto di Dio non è in Eckhart semplicemente, come nel vangelo, un concetto morale, ma un concetto metafisico e mistico; la teologia sua è la teologia negativa dell'Areopagita e di Scoto Erigena. Dio è il vero e perfetto essere, la vera e perfetta verità; ma appunto perciò non può identificarsi con nessuna delle forme o delle distinzioni finite e quindi è, rispetto al mondo che noi conosciamo, il nulla, il non essere; ma « un non essere che è sopra l'essere » (eine überwesende nihtheit). (1) Il vero nulla non è nè per sè, nè per le creature; Dio invece è per sè essere ed un nulla solo per l'intelletto delle creature. Egli non agisce, non crea, non genera; e questa sua incapacità di generare è la sua più alta perfezione; non conosce, è tutte le creature ed appunto perciò non le conosce; non ama se non sè stesso e non è amato che da sè stesso.

Ma questa teologia mistica non ci fa uscire da noi stessi e parte più dalla contemplazione dell'abisso interiore che dalla

(1) Ed. Pf. Sermone 19: Del nulla (p. 79-84).

contemplazione del tutto; sebbene in ultimo emtrambi si confondano in un'unità inesprimibile. « Dio in sè è inesprimibile e non ha nomi. In fondo anche l'anima è inesprimibile come Dio ». Dio non è un essere esteriore: quando l'anima è giunta alla perfezione, non vi è più fuori di essa Dio. Noi non dobbiamo perciò cercare Dio fuori di noi. « Perchè non restate in voi stessi e non attingete al vostro tesoro interiore? Tutta la realtà, secondo l'essenza sua, è in voi » (Pf. p. 67).

4. — Come mai ora abbiamo accanto a Dio il mondo? Dio è un'unità assoluta, non agisce, non genera, dice Eckhart; e tuttavia è un processo, entra in un mondo di distinzioni. Come è possibile questo? Noi vedremo più oltre come questa contraddizione possa risolversi. Notiamo per intanto che questa posizione d'una distinzione in Dio era già imposta ad Eckhart dalla dottrina della chiesa, che pone Dio come unità di essenza e trinità di persone. Questa processione della trinità è da Eckhart interpretata come la generazione, nel seno di Dio, d'un mondo intelligibile. Dio è per un aspetto unità immobile, riposo; per designare Dio da questo punto di vista Eckhart usa la parola « divinità ». Ma questa unità è anche sotto un'altro aspetto ricchezza di essere e pienezza di vità, attività, generazione di sè stesso; da questo punto di vista è la « natura divina ». Come genera la natura divina? Per un perfetto sguardo in se stessa. Questo sguardo è come la rivelazione di Dio a se stesso; Dio è allora per sè quello che prima era solo in sè. Come principio da cui parte questa rivelazione, come unità generante è il Padre; come contenuto di questa rivelazione, come ricchezza di realtà ideale, che per essa viene alla luce, è il Figlio, il Logos, che contiene in sè l'eterno esemplare di tutti gli esseri; come amore che lega il Padre e il Figlio è lo Spirito santo.

Questo processo non introduce solo in Dio la triplicità tradizionale, ma lo arricchisce d'una molteplicità di principii ideali; Dio vede in se stesso, come in un eterno esemplare, tutte le cose. La generazione del Figlio è anche la generazione di un mondo eterno, dove la molteplicità non contrasta all'unità, dove non si leva alcuna voce discordante. Sono questi principii le idee o le anime? Eckhart menziona qualche volta le idee come principii di generazione e di vita; « nell'eterno fluire onde è

generato il Figlio, fluiscono anche le idee delle cose » (Büttner, I, p. 124). (1) Ma in generale questo mondo è pensato come il mondo dei principii spirituali perfetti, delle anime. Dio non può generare che se stesso, qualche cosa che sia pari a lui in forza e verità; questo qualche cosa è l'anima. Dio pronunziando il Verbo pronunzia il mondo ideale come un'altra persona e dà a lui la stessa natura che egli ha. E pronunzia in questa parola tutti gli spiriti razionali, ciascuno dei quali ha la stessa natura del Verbo. Questa generazione non è una vera generazione, una creazione, ma una teofania; essa non avviene nel tempo. Il mondo ideale non è esterno a Dio, è Dio, un modo di essere di Dio ed è eterno come Dio. L'uno passa tutto in ogni singolo: basta che questo senta se stesso nella sua piena realtà per sentirsi come l'uno-tutto. L'anima è in Dio, ma Dio è anche nell'anima; nell'anima il Padre genera eternamente il Figlio e genera me come Figlio, come sua essenza, senza che abbia luogo una separazione. Nell'amore con cui Dio ama se stesso egli ama tutte le cose, ma non come cose, bensì come Dio.

Questa identità di Dio e del mondo ideale ci permette di vedere come si risolvesse per Eckhart la contraddizione. Nella sua considerazione della trinità Eckhart pone l'accento sull'unità: tutto l'ardore del suo spirito va verso l'unità originaria, non verso le persone divine. Il rilievo da lui dato alle persone in Dio è in fondo solo una concessione alle immagini della religiosità tradizionale. L'essenza vera di Dio è l'unità e l'immobilità assoluta: così è Dio in sè. Le tre persone come distinte sono soltanto la rivelazione al nostro intelletto di ciò che Dio è in sè. La ricchezza di principii ideali non è in lui una distinzione che si contrapponga all'unità; è solo una determinazione dell'unità che ne esprime la ricchezza infinita. In Dio non vi è nè molteplicità nè numero. Noi dobbiamo porre le tre persone perchè esse sono per noi il fondamento della ricchezza degli esseri particolari. Ma che cosa sono questi esseri particolari? Niente per sè; tutte le cose sono l'unità di Dio. La trinità è quindi solo un processo interiore dell'unità col quale esprimiamo le condizioni interiori della ricchezza dell'essere divino: dare alla trinità un rilievo indipendente da quest'unità è un arrestarsi nella sfera esteriore, un

(1) Sulle idee come « rationes creaturarum » in Dio si v. DENIFLE, p. 460 ss.

ignorare la intima unità di Dio. La trinità è solo una manifestazione della divinità, ma non è la « divinità »; il processo trinitario, quando noi lo isoliamo, non è più che un simbolo. Eckhart si esprime chiaramente su questo punto nel sermone « Sull'intuizione di Dio » pubblicato da W. Preger. (1) Dio è in sè unità ed indistinzione assoluta; solo per l'anima isolata da Dio, diventata creatura, la divinità diventa Dio e si distingue in persone; è l'anima che crea Dio (non la « divinità »). Quando poi Dio compie nell'anima, diventata creatura, l'opera sua per mezzo della grazia, Dio allora annulla la creatura ed annulla se stesso. Non vi è più Dio allora per l'anima. Essa è di nuovo l'eterna parola in cui Dio eternamente si esprime; nella sua unità assoluta non vi è più nè Padre nè Figlio; non vi è che un'eterna unità nella quale nè il Padre sa del Figlio, nè il Figlio del Padre. Dio stesso, come persona, non conosce l'anima; per immedesimarsi con il secreto essere nostro egli deve perdere il suo nome e il suo carattere di persona; egli deve lasciar fuori le distinzioni di Padre, Figlio e Spirito santo e penetrarvi come l'uno che non ha più determinazioni. Quindi è ancora un'imperfezione il considerare Dio in via assoluta come trinità; Eckhart rimprovera ai maestri di non aver veduto abbastanza nella trinità l'unità. Onde non dobbiamo maravigliarci che in qualche parte mostri di non approvare il culto di una sola di queste persone separata dalle altre (Büttner, II, p. 194) ed anzi consideri l'attaccamento feticistico a Gesù Cristo come un ostacolo nella salute (Pf., p. 240).

5. — Vi sono due generazioni, dice Eckhart, una generazione nell'eternità ed una generazione nel tempo; nella prima Dio genera il figlio; nella seconda genera le creature. Ma l'una è così distinta dall'altra come dalla terra il cielo. Che cosa vuol dire questo? Che cosa è propriamente la generazione della creatura? L'essere particolare, quando perde la coscienza della sua unità con Dio e si contrappone a Dio, è la creatura. L'essenza sua, come creatura, è quindi il non essere, la morte, il tempo, la limitazione, il numero; un essere ideale diventa creatura in quanto riceve in sè ciò che appartiene al tempo. Quindi possiamo

(1) W. PREGER, *Gesch. d. deutschen Mystik*, I, 1874, p. 484-488; riprod. da BÜTTNER, I, p. 195-204.

anche dire che l'essenza della creatura è il nulla, il nulla creaturale, non il nulla divino; essa è in sè qualche cosa di vano, privo di valore: « tutto ciò che è creato non ha in sè nessuna verità ».

Ma dove sorge questa imperfezione? Nell'anima. Dio ha posto dall'eternità l'anima nel mondo ideale, cioè in se stesso. Ma l'anima è uscita, per una specie di perversione, da questo mondo, si è fatta dissimile a Dio, cioè si è fatta creatura. Allora sorge intorno ad essa il mondo sensibile. Certo con Eckhart noi siamo ancora lontani dal concetto moderno dell'idealità del mondo; ma in più d'un punto egli vi prelude. È l'anima che si rispande, per mezzo delle sue facoltà particolari nel mondo della molteplicità, nella sfera dello spazio e del tempo. Le creature erano riunite nell'anima di Adamo quando egli era unito a Dio; quando egli si staccò da Dio anche le creature caddero e si staccarono dall'anima sua (Pf., p. 496-7). Se Dio, anzi se solo un angelo si rispecchiasse nell'anima, allora tutto il mondo che vediamo intorno a noi sarebbe trasfigurato.

Quindi non vi è in realtà contatto fra Dio e il mondo delle creature. La creatura non è compatibile con l'essere perfetto: « la dove finisce la creatura, là comincia Dio ». Dio è completamente straniero alla natura creata, alla « creabilità ». « Deus nichil habet facere cum tempore » (Rechfert., p. 44). Se Dio avesse contatto con le creature, l'imperfezione loro offuscherebbe la sua perfezione. Dio è in tutte le cose, ma è nella loro essenza che è perfetta e pura, non nella creatura come tale. Quindi Dio non conosce il male. « Deus non videt aliquod malum, quia ipse solum respicit in se ipsum; in ipso autem non est malum » (Rechfert., p. 50). Come mai allora si può parlare di creazione? Evidentemente non vi è creazione, nè generazione di ciò che è nel tempo; Eckhart usa questa parola per un accomodamento al linguaggio comune. L'origine delle creature ha luogo per una « caduta » delle essenze: e questa non può essere opera di Dio. La creazione vuol dire soltanto che anche le creature hanno ciò che di vero essere è loro proprio dalla presenza, in esse, di Dio: anche la vita dei dannati viene ad essi da Dio. Ma per converso ciò che nelle creature è « creabilità » non è Dio. (Pf., p. 147). « Omnia habent esse ab ipso esse sicut omnia sunt alba ab ipsa albedine » (Rechfert., p. 29). Il fluire eterno dell'essere

nella realtà delle creature appare come un atto di creazione. « Nichil habet esse sine intimo illapsu ipsius primi esse » (ib., p. 30); « eius (Dei) actio est ipsius substantia » (ib., p· 49). Ma questo fluire è quella partecipazione medesima dell'essere che avviene nel mondo ideale: « simul et semel quo deus fuit, quo Filium genuit, etiam mundum creavit; semel loquitur Deus » (ib., p. 29-30). Dio intuisce nell'eternità il mondo delle creature, ma solo in quanto esso è Dio, cioè nella loro essenza e nella loro unità, non nella loro molteplicità sensibile (Pf., p. 502). Quindi esse non sono per Dio un altro mondo, un mondo creaturale: solo per le creature separate l'ordine eterno delle essenze dà origine al fluire delle esistenze e crea la dualità di Dio e del mondo. È perciò di esse egualmente vero che sono un nulla e che perdono le anime e che contengono in sè un certo essere un certo valore e che conducono a Dio. (1)

Noi abbiamo così due mondi paralleli: il mondo delle creature che scorrono nel tempo e il mondo delle essenze che sono eternamente contenute in Dio, sono Dio in Dio. Questo è il vero mondo che non è toccato dalle cose create nel tempo; e il vero essere di queste risiede nel primo. Quello che qui è materiale e morto è in Dio vita e spirito. Così è che abbiamo un uomo temporale ed un uomo eterno. Ma l'esistenza delle creature non procede affatto, come esistenza creaturale, da Dio e dalle essenze eterne. Eckhart non fa che riconoscere questa dualità e non cerca di spiegarla. Il mondo delle creature ha, come tale, solo un carattere privativo: di qui il male. Onde ciò che nel mondo delle essenze è l'eterna unità delle cose in Dio per l'amore è qui aspirazione a liberarsi ed a tornare a Dio.

6. — In quanto entra a far parte del mondo delle creature, anche l'anima è una creatura: con tutto ciò essa non è mai del tutto creatura; per quanto caduta nella sfera dello spazio e del tempo, essa rimane sempre unita alla divinità da cui procede; vi è in essa qualche cosa che appartiene già qui a Dio, anche in mezzo a tutta la sua imperfezione. Vi è nell'anima una parte increata ed increabile: ed una parte per cui dipende dal tempo e fa parte essa stessa della creazione. Tutte le cose pro-

(1) JUNDT, p. 90-94.

cedono da Dio e serbano in sè qualche cosa di divino; però solo nell'anima questo elemento divino serba coscienza della sua unità con Dio e non è soltanto un riflesso delle idee divine, ma è veramente Dio. Questa parte dell'anima non è ciò che in noi sente, vuole o conosce; queste sono già attività o manifestazioni dell'anima come creatura; ma è ciò che Eckhart chiama il fondo dell'anima, la scintilla, la fortezza dell'anima (Rechtfert., p. 33). Tutte le cose esterne pervengono, per mezzo di immagini, alle forze e facoltà dell'anima; nel fondo dell'anima penetra solo Dio, perchè esso è una cosa sola con Dio. Questa parte dell'anima è qualche cosa di eterno; là, nel suo secreto, Dio partorisce eternamente il Figlio e regna una gioia pura ed infinita. Ma appunto per questo essa è qualche cosa che trascende tutto e che non ha nomi. Niente ci è ignoto quanto l'anima; noi ne abbiamo solo un oscuro presentimento. Nessuno sa che cosa sia l'anima come nessuno sa che cosa sia Dio. Possiamo chiamarla una luce, un fuoco, uno spirito, ma sono immagini. È della stessa natura che l'essenza dell'angelo; una scintilla viva del mondo ideale, un momento di Dio che lì è presente e si riconosce.

Per questa coscienza della sua natura divina l'anima è una specie di mediatore fra Dio e il mondo (Pf., p. 170; 250) e può essere organo del ritorno del mondo a Dio. Per la conoscenza le cose raccolte dai sensi e dalla ragione penetrano nel nostro spirito, si assimilano ad esso e trasformate in realtà umana conquistano anch'esse l'immortalità (Pf., p. 151 ss.; 530). La vera dualità del temporaneo e dell'eterno è perciò nell'anima; il processo del ritorno delle creature a Dio si concentra nel processo del ritorno dell'anima a Dio. Il movente di questo ritorno è il dolore.

7. — Ci resta ora a percorrere le fasi di questo processo di ritorno. Eckhart distingue tre gradi nella vita dell'anima; il sensibile, il razionale, il superrazionale. Nel primo l'anima è semplicemente la forma del corpo; è in stretto senso « anima ». L'uomo è allora puro senso; vive della vita animale in mezzo alle altre creature; vi sono uomini in cui tutte le forze dell'anima sono rivolte a questo fine. Ma l'uomo che non è un bruto sente in sè risvegliarsi l'esigenza della ragione e dirige la sua attività

verso gli oggetti dell'uomo interiore. La ragione lo eleva al disopra del numero e del tempo; essa spoglia le cose della loro temporaneità e corporalità e mette in luce le visioni ideali dell'anima che erano nascoste dalle apparenze sensibili. Allora l'anima diventa « spirito ». La materia del suo conoscere è data ancora dalle immagini della fantasia : ma queste immagini sono elaborate alla luce delle potenze superiori dell'anima, che conferiscono ad esse carattere di verità. Praticamente la vita della ragione è un' elevazione sulle cose sensibili, la vita sull' esempio di Gesù, la povertà, il non eleggere la propria patria nel regno delle cose sensibili; astrarre dal mondo e dal proprio io creaturale; rinunzia al mondo, rassegnazione. Nel sermone dell' « uomo nobile » (Büttner, II, p. 104-115), in cui Eckhart traccia con tanta delicatezza il paragone dello svolgimento dell'uomo interiore con lo sviluppo del bambino, egli pone come fondamento della vita superiore religiosa superiore la vita morale, l'acquisizione d'una natura morale, per la quale camminare sulle tracce di Cristo è un seguire la propria inclinazione.

Nella fase razionale la via che conduce a Dio è dunque già una via negativa, un processo di abbandono della realtà inferiore, di ciò che è sensibile e straniero. L'opera della ragione è già un ritorno verso l'unità con la conoscenza e la volontà. Non è necessaria perciò una lunga preparazione, una grande sapienza per unirsi a Dio ! L' unione con Dio può venire soltanto dall'annullamento di ciò che non è Dio. Bisogna che il tuo sapere sia ignoranza, dimenticanza delle creature. E da parte della volontà è un ritrarsi dalla molteplicità delle impressioni, un cancellare l'azione delle proprie particolarità, un aprirsi a Dio. Questo ci fa comprendere l'atteggiamento di Eckhart di fronte alle opere. Le preghiere, i digiuni e le opere in generale servono in quanto conducono al vero fine che è la separazione dalle cose del senso e la dedizione a Dio. Perciò l'uomo deve coltivarle quando sente che esse servono a preparare questa dedizione lasciarle cadere quando sono diventate inutili, anche se fossero voti solenni! Ciò che è essenziale è la dedizione. Compiere un umile lavoro con dedizione è più salutare che ascoltare messe, pregare o contemplare; anche il più insignificante lavoro riceve dalla dedizione nobiltà e valore. Non bisogna quindi farsi una superstizione delle opere; l'essenziale è di offrire un'anima nuda e vuota a Dio:

l'amore di Dio vale tutte le opere. È inutile fuggire il mondo e chiudersi nei chiostri! Non è questo che dà la salute. Per avere Dio è indifferente essere in strada o in una chiesa. Vi sono innumerevoli vie che a lui conducono e ciascuno deve scegliere la sua. L'essenziale è di abbandonare interiormente le cose e se stesso. Le opere esteriori servono come inizio: ma sono apprezzate in seguito solo da chi non ha occhi che per le cose esteriori. In seguito sacramenti, penitenze, preghiere diventano solo un ostacolo. La « separazione » sopprime anche la preghiera: la vera preghiera è l'anelito verso Dio, è la preghiera dell'anima « abbandonata » e solitaria.

8. — Le nostre facoltà più alte, la ragione e la volontà razionale portano già in sè l'impronta dell'unità di Dio: ma noi dobbiamo salire anche più in alto, là dove sparisce anche la contrapposizione dell'attività nostra e di Dio. Nel terzo grado alla luce della ragione succede la luce della grazia divina, che invade l'anima quando Dio vi entra: per essa l'anima apprende direttamente Dio, ma non più come distinto da sè, bensì come ciò che la costituisce, come ciò che è appreso e che apprende. Allora l'anima s'identifica con il suo fondo secreto ed increato, con la « scintilla » che è al di là di tutte le sue potenze. Nell'apice della sua potenza la ragione penetra nel mondo divino e si immedesima col Logos; in essa risplende il Logos in cui stanno le essenze di tutte le cose e là essa vede anche se stessa come increata. Ma resta ancora sempre un'ultima distinzione, per cui l'anima si contrappone a Dio e, distinguendo sè, introduce la distinzione in Dio, lo apprende come molteplicità di persone. Bisogna fare un ultimo passo: penetrare nel nulla, nell'unità ultima in cui cessano anche le distinzioni divine. Perchè l'anima sia perfettamente unita con Dio bisogna che essa non sappia più nè di conoscerlo nè di amarlo; quando essa lo sa non è perfettamente unita, sta ancora di fronte a Dio come un altro. Quindi per possedere Dio, l'uomo deve rinunziare anche a Dio: rinunziare ad avere l'idea di Dio, rinunziare a proporsi espressamente Dio come fine: questo è il più alto grado dell'abbandono a Dio. Bisogna andare al di là del Dio manifestato sino alla divinità oscura, al deserto silenzioso dove nessuna distinzione appare; bisogna rivolgersi dal Dio che si conosce e si

prega per possedere quel Dio che è al disopra di Dio stesso. In questo grado dell'attività spirituale viene in perfetta luce l'elemento negativo: la separazione, l'indifferenza, la rinunzia a tutte le creature ed anche a se stesso. Dio non scende in un volere straniero: ma la separazione assoluta lo costringe a discendere nell'anima « abbandonata ».

Eckhart ripudia quindi il misticismo sentimentale che si trastulla, per così dire, con la rappresentazione di Dio e la contrappone sempre ancora a sè come qualche cosa di altro. Egli apprezza poco questa mistica dell'amore e la pone anche al disotto della carità: se tu fossi rapìto come S. Paolo e vedessi un povero affamato, faresti ben meglio a scendere dalle tue estasi e compiere le opere della carità! Essa è ancora una forma di amore dell'io. Maria in Luca X, 38 è per Eckhart il simbolo di questa mistica inferiore: Marta è il simbolo dell'anima fermamente unita a Dio per la volontà, che non può più essere turbata in questa unione da nessun'attività esteriore.

Tutte le immagini, tutti i simboli servono ad Eckhart per esprimere nelle più svariate forme questo pensiero; se l'anima vuole diventare una cosa sola con Dio, deve spogliarsi di tutte le sue determinazioni, non deve più avere attività, forma, desideri: in breve nulla che possa ancora in qualche modo contrapporla a Dio. L'anima deve tacere per ricevere Dio: Dio viene nel silenzio. È una tenebra dell'anima, una passività, un abbandono, in cui essa attende da Dio tutta la realtà di cui essaè capace. Solo in questo deserto, in questa solitudine l'anima trova Dio. Dio discende su di noi solo nella notte profonda quando più nessuna creatura parla o risplende dinanzi all'anima L'anima deve farsi povera in ispirito, cioè nulla volere, nulla sapere, nulla avere. Essa deve annullarsi: perchè Dio agisca nell'anima deve trovarvi il perfetto riposo del nulla: l'anima deve andare « come un nulla nel puro nulla della natura divina ».

E che cosa opera Dio nell'anima? Noi non possiamo più nè concepirlo, nè esprimerlo. Il fondo dell'essere nostro, la scintilla nostra si congiunge allora perfettamente con Dio: in modo che nulla resta fuori di Dio ed essa fluisce con la stessa onnipresenza di Dio da tutta l'eternità in Dio. Il Dio infinito che è nell'anima si confonde con il Dio infinito che è in se stesso; l'anima genera essa stessa con Dio il figlio e vive nel mistero

di questo atto eterno dello spirito (Artic. XIII). Eckhart chiama spesso questa unione una morte, il morire nell'eterna unità. Questi sono i veri morti nel Signore: è la morte definitiva alla vita carnale per rinascere alla vita eterna. Il nostro Sè non si perde in un'unità indistinta, perde la sua parvenza, ma non l'essenza: tutto è scomparso in Dio salvo quella scintilla che risplende in lui della stessa luce. Noi siamo qui dinanzi all'ultimo mistero: come noi possiamo vivere in Dio senza essere distinti e tuttavia senza essere annullati: come in Dio possa sussistere una molteplicità divina che non sia un molteplice come sono ora le cose, ma sia nello stesso tempo un'eterna unità.

9. — Il trattato sopra Suor Caterina figlia spirituale di M. Eckhart, in cui è descritto l'annientamento completo del liberato e che è stato pubblicato fra le opere di Eckhart (Pf., p. 448 ss.), è forse piuttosto di qualche fratello del libero spirito: esso mostra come l'abbandono completo a Dio conduca all'indifferenza verso tutte le opere, tutte le regole, verso la persecuzione e la morte stessa sul rogo. Tuttavia Eckhart riconosce che l'anima non potrebbe restare unita costantemente a Dio senza distruggere la sua vita corporea. La perfezione assoluta è un ideale che non è mai completo nella vita e che non può essere uno stato stabile; l'anima vi si eleva in qualche felice momento per tornare poi in sè come creatura e passare di nuovo dalla contemplazione all'azione. Ma da questo punto l'uomo torna nell'esistenza come rinnovato; i momenti di perfezione agiscono sull'uomo esteriore e lo dirigono in accordo con la volontà divina; allora anzi comincia la vera bontà e la vera rettitudine: l'uomo diventa un « amico di Dio ». L'uomo interiore non abbandona mai in realtà la sua contemplazione: e nello stesso tempo l'uomo esteriore può agire nel mondo senza che l'anima sia distolta dal suo silenzio e dalla sua immobilità. I movimenti della volontà restano subordinati all'influenza dell'uomo interiore che è unito a Dio; quindi chi muove la volontà razionale non sono veramente i motivi esteriori, ma è Dio stesso. Questa operazione di Dio nel perfetto è la grazia. Essa non è veramente un'attività positiva dell'uomo: essa nega, dissolve l'elemento sensibile, ristabilisce l'uomo nella purezza della sua natura, in cui egli è la grazia, è Dio stesso. Perciò essa è liberazione e l'uomo la sente come libertà morale.

L'uomo che agisce per l'impulso delle cose esteriori è come un cadavere; è spinto a muoversi, ma non si muove: agisce solo veramente quando è mosso dall'intimo, cioè da Dio stesso (Pf., p. 607).

Questo implica l'impeccabilità. Quando l'unione con Dio si è compiuta, tutte le creature indirizzano l'anima a Dio e tutto nell'anima è rivolto a Dio. L'anima unita con Dio è certo al di là della virtù; ma la virtù è diventata in essa natura; Dio le è presenta per uno stato costante, tranquillo, che Eckhart paragona all'abitudine. Le cose esteriori diventano, come tali, indifferenti; l'anima se ne interessa solo più in quanto servono alla sua perfezione spirituale. L'uomo vive allora in uno stato di perfetta indifferenza di fronte al mondo; il piacere e il dolore sono diventati per lui una cosa sola. Così rispetto alle prescrizioni delle leggi morali ed ecclesiastiche egli è posto in uno stato di perfetta libertà spirituale; non vi è più per lui nè autorità nè dogmi: « Dio eleva l'anima al disopra dei doveri esterni ed interni » (Pf., p. 376). Questo non vuol dire che l'uomo possa d'allora in poi compiere indifferentemente il bene o il male: Dio non può fare il male. Ciò vuol dire che l'uomo spirituale, non essendo più separato da Dio, acquista la proprietà di operare il bene come una proprietà naturale; l'anima è affrancata dai precetti esteriori ed artificiosi e dalle forme convenzionali destinate a sorreggere la volontà buona perchè si è connaturata con la stessa volontà buona. Quando l'uomo agisce nel mondo per accrescere il regno di Dio, l'agire suo pure svolgendosi nel mondo è sempre ancora compreso nel regno di Dio. Tutta questa dottrina di Eckhart respira una grande fiducia nel valore obbiettivo della coscienza e nella completa subordinazione dell'uomo esteriore all'io spirituale: « homo potest pervenire ad hoc quod exterior homo sit obediens interiori usque ad mortem » (Rechtfert., p. 18).

Eckhart non esclude tuttavia per l'uomo spirituale la possibilità di qualche trasgressione; anche l'impeccabilità non è assoluta. Ma questa trasgressione non è che un turbamento momentaneo, al quale non bisogna attribuire un'importanza eccessiva. Quando un uomo ha abbandonato il proprio Sè, Dio gli è sempre presente. Ed allora egli non deve perdersi d'animo, se cade ancora in qualche mancanza; nell'uomo retto tutto serve al bene, anche il peccato! (artic. XIV-XV). Accettare il peccato implica

pentirsi; il peccato è accettato come condizione d'un sincero pentimento e perciò d'una rinnovata perfezione. E pentirsi non vuol dire desiderare di non aver peccato: « Dio è un Dio del presente; egli ti chiede chi tu sei, non chi sei stato ». Non vuol dire nemmeno cancellare il peccato con penitenze esteriori; la sola e vera penitenza è volgersi a Dio e dissolversi in lui. Quando tu ti elevi a Dio, tutti i tuoi peccati scompaiono nell'abisso dell'amore divino; Dio non vede le tue opere, ma solo il tuo amore.

10. — Il primo risultato di un'analisi obbiettiva delle opere tedesche di Eckhart, quale è stata qui brevemente tentata, è che egli non è uno scolastico e che assegnare in un'esposizione di Eckhart il primo posto all'apparato teologico-scolastico, considerando, con Denifle, le particolarità dei suoi scritti tedeschi come accessori trascurabili è un precludersi totalmente la via alla comprensione di Eckhart. Il principio fondamentale della dualità dell'essere creatore e dell'essere creato è da lui nettamente respinto; vano è quindi ricercare nella scolastica la genesi di concetti che hanno in lui un senso radicalmente diverso. Un secondo punto è che Eckhart non è un panteista nel senso comune della parola; nel senso cioè che la successione delle creature sensibili e finite sia contenuta e preordinata in Dio come vi è contenuto l'ordine delle essenze. Il panteismo di Eckhart è un panteismo religioso, trascendente; come per Spinoza (col quale ha tanti punti di contatto), per Eckhart la realtà sensibile ha solo un'esistenza correlativa all'imperfezione umana; e l'origine di questa imperfezione non deve essere cercata in Dio. L'importanza di Eckhart sta anzi appunto nel carattere religioso del suo pensiero; in cui ha trovato la sua formulazione filosofica quella religione del libero spirito che fu allora l'aspirazione e l'ideale di tante nobili intelligenze. Il concetto evangelico di Dio come Padre celeste è una rappresentazione simbolica infinitamente superiore ai travestimenti scolastici, nei quali il concetto di Dio è limitato e degradato. Con la sua visione ardita e profonda del mondo spirituale e dei suoi rapporti Eckhart ha dato ai simboli evangelici una veste filosofica, libera da ogni elemento mitologico, che ha ancora oggi, per noi, il più alto valore. E lo stesso dobbiamo dire della sua concezione della vita morale e dei suoi

rapporti con la vita religiosa. La purità e l'austerità della vita è per Eckhart un presupposto della vita mistica, sul quale egli non crede nemmeno necessario d'insistere: « se Dio non fosse la giustizia mi rivolgerei da lui » (Pf., p. 146). Ma nello stesso tempo egli accentua l'esigenza dell'interiorità di questa vita e della sua indipendeuza da tutte le leggi e da tutte le istituzioni esteriori, la condanna di ogni fariseismo morale e religioso. Anche in questo punto il suo pensiero vivo e libero precorre i problemi più essenziali e più gravi della nostra coscienza religiosa.

Inv. 1 8224